

El nihilismo de la digitalización

José Morales González

febrero 2024

*Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas;
como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua
lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.*
—Miguel de Unamuno, 1913.

*La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción
contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene
nuestro nuevo lenguaje.*
—Friedrich Nietzsche, 1886.

Resumen. El presente escrito ensaya una crítica desde la perspectiva de Friedrich Nietzsche a *lo digital* como un valor imperante que define la verdad en la sociedad actual. Como tecnología, la digitalización logra dominar la naturaleza a través de su negación y remplazo, imponiendo un nihilismo como forma de vida entregada a la pantalla (moral esclava). Se transita desde la genealogía del lenguaje humano y la conciencia —según la formulación de Nietzsche—, pasando por el conocimiento científico hasta la tecnificación más simplificadora del lenguaje binario. El perspectivismo de Nietzsche permite apreciar la digitalización como una moral (noble) que goza de una fuerza tal que cualquier pretensión de domesticarla (a través de la distinción verdad-falsedad) se tendría que calificar de mero resentimiento.

Introducción

La digitalización es el procesamiento computacional de información binaria. El bit (*binary digit*) es la unidad mínima de información: **1** es presencia de energía, **0** es ausencia de energía. La secuencia 01110110 01100101 01110010 01100100 01100001 01100100 produce la palabra “verdad” con los píxeles de la pantalla; cada serie de ocho dígitos (*byte*) es una letra, siguiendo el estándar utf-8 (*8-bit unicode transformation format*). La rapidez con la que se procesa este tipo de información, aunado a la capacidad de transmitirla a distancia a través de ondas electromagnéticas (*tele*-“comunicación”), es lo que caracteriza a las tecnologías digitales.

El nihilismo, desde la perspectiva de Friedrich Nietzsche, es la negación de la vida con la imposición de una verdad pretendiendo ordenar sobre ella. La pluralidad de la vida, su sobreabundancia y caos se suplantán con *un puñado de certezas*. Sócrates, quien con su *sólo sé que no sé nada* y también su *conócete a ti mismo* (esa “niñería griega”, por imposible), ensalza el saber por encima de todo, que deriva en el mundo *simplificado* de la ciencia, completamente *artificial* y *fingido*: un engaño (Nietzsche 1886). Se puede reconocer a todo lo largo de la historia moderna esta frase de Nietzsche:

Hybris es hoy día nuestra entera actitud respecto de la naturaleza, la violencia que con ayuda de las máquinas y la tan desconsiderada inventiva de técnicos e ingenieros le hacemos a la naturaleza (Nietzsche 1887a).

La digitalización es el culmen del nihilismo de la modernidad. Si la verdad es un invento del intelecto humano, como expresa Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ahora la humanidad —según un diagnóstico reciente— se asoma a través de la pantalla para mirar la realidad:

podría ser que nosotros, una vez llegados al espacio de lo digital, observemos el mundo ahí afuera a través de la pared de cristal de todas nuestras pantallas. Aunque seguimos frente de ellas, ya estamos detrás de ellas (Burckhardt y Höfer 2015).

El juego de perspectivas que permite a Nietzsche deshacer antítesis (la verdad es error, el amor codicia, el egoísmo bondad...) que asientan formas de dominación, muestra el sinsentido de la época en la expresión “realidad virtual”. Lo que se advierte como virtual, termina siendo el criterio de verdad. Es una forma de nihilismo, pues imposibilita la interpretación gracias a reducir ese puñado de certezas al de la técnica digital; su principio está en el inequívoco 1-0, sí-no. Es el mismo principio de no contradicción de la lógica que le brinda una fundamentación verdadera. Su final está en la digitalización de la realidad, que no es su falsificación, sino la consecución trágica de la modernidad: el triunfo de la técnica sobre el mundo y la negación del cuerpo hasta su anulación por remplazo.

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué ha quedado?, ¿el aparente? ¡No! al eliminar el mundo verdadero también hemos eliminado el aparente (Nietzsche 1888: §6).

Que el audio, la imagen y el texto sean digitales, lleva luego a creer también —como si fuesen lo mismo— que puede ser digital la voz y la música, la foto y el cine, el libro, la palabra, la letra... y todo lo que aparezca en la pantalla o salga de dispositivos en red. Se ha hablado de cómo la lengua materna es cosa del pasado, gracias a la alfabetización electrónica que se da desde la más tierna infancia a través de pequeñas máquinas (celulares, tabletas...) que ocupan el lugar de la madre, la nodriza, la nana (Franco Berardi); el calor corporal que acompañaba a la palabra hablada con su tono único de voz, la vibración de la caja torácica, la tensión muscular de los brazos maternos... dejó de ser parte

del lenguaje. La palabra pierde cuerpo. Así la letra impresa, cuya materialidad le reviste algo de significado, como bien lo sabe el diseño tipográfico, el dibujo de las letras contribuye a la recepción del texto. . . El cantaor de flamenco explica porqué no graba su música; la reproducción electrónica no puede replicar la situación en la cual se canta y es parte de la música. Cosa semejante pasa con la improvisación en jazz; la música que vendrá sobre la pieza es desconocida y la que se está ejecutando es superior a la que puede reproducirse (Ruspoli 2010). El cine, habiendo conquistado nuevas técnicas filmográficas —ni hablar del declive del arte narrativo—, pierde la fuerza que antes le daba el monopolio de la pantalla.

La representación originada por los bits, como lenguaje computacional, no tiene significado y sólo en su codificación, etiquetándola para su programación (Nisan y Schocken 2008), puede llegar a ser significativa *para quien la interpreta* (Dasgupta 2016). Pero el lenguaje técnico es posible gracias a que impide ser interpretado (Fernández-Christlieb 2004); sus significantes son órdenes por ser unívocos, o al menos se deben entender como tales permitiendo el acoplamiento entre la máquina y el humano, a condición que el último se abstenga de interpretar libremente. Así por ejemplo, en una hoja de instrucciones del editor de texto *Vim*, especializado para escribir programas de computadora, en el primer apartado “Navigation”, se dice ‘h’—*Move left*. Hay que excluir la metáfora naval para una correcta interpretación, al igual que la imagen de que sea uno el que se mueve a la derecha, que es tan cómico como que uno siga las instrucciones entendiendo sólo lo que se supone que se entienda y nada más, es decir comportándose como una máquina. El peligro no es que las computadoras adquieran conciencia, sino que el ser humano piense como una máquina, expresaba Agustín García Calvo.

La máquina como maestra enseña a cada uno hacer una sola cosa: comportarse como en una organización bélica o de partido político; de muchos hace *una* máquina, y de cada individuo un instrumento para un *único* fin. Su efecto más general es enseñar la ventaja de la centralización (Nietzsche 1879: 436).

En la base del lenguaje binario computacional está el idealismo tan buscado en la filosofía moderna: ‘1-0’, ‘es-no es’. La búsqueda del ser en su definición absoluta, que alcanza en Dios la verdad más grande por abarcadora y perfecta. Logro que parece minúsculo en el microcircuito, pero que es del cimiento moderno afincado por más de dos mil años.

Siguiendo a Friedrich Nietzsche, se argumentará que la digitalización es una forma de nihilismo, más específicamente, es una forma de ascetismo ya que con su desprecio del cuerpo impone una moral maquinal, inhumana, y que en este “*momento* histórico” —como se dice en los medios de comunicación— es la valorización verdadera. Mientras que, por otro lado, las advertencias contra la desinformación o las noticias falsas, son expresiones de la moral esclava que pretenden domeñar la tecnología, sin éxito.

El régimen político de la información

Si Herbert Marcuse afirmaba en los años sesentas del siglo pasado que para derrocar el sistema bastaba con apagar la televisión, a principios de siglo Lawrence Lessig aseguró que “no hay interruptor que pueda aislarnos del efecto de Internet” (Lessig 2004: 13). Por ello, a esta condición se le ha nombrado *infocracia*:

Llamamos “régimen de la información” a la forma de dominio en la que la información y su procesamiento mediante algoritmos e inteligencia artificial determinan de modo decisivo los procesos sociales, económicos y políticos (Han 2021: 9).

Si esta definición de Byung-Chul Han vale como diagnóstico de la sociedad que no explota cuerpos sino datos, no parece consecuente afirmar —como lo hace este autor— que los individuos se sientan libres mientras son explotados frente a la pantalla. En la virtualidad no se siente libertad, pues no se siente, no se sabe; es negación dentro de su propia positividad. Dicho filósofo supone la democracia como sistema de libertades, y la libertad de la sociedad de la información —afirma— es un engaño. Más bien, desde la infocracia se aprecia cómo la democracia traduce al ciudadano en un voto, al igual que la infocracia traduce al individuo en datos, como anticipó Deleuze. La diferencia entre ambos regímenes parece de grado, el aumento es tanto en libertad como en explotación ya que la libertad es definida desde tales sociedades y se sirve de ella (Rousseau explicaba que la soberanía es colectiva y es cuerpo, mientras que cada individuo es particular y es número (Rousseau 1762: 83)); es significativo que en la actualidad se reclame como una de las libertades democráticas el libre acceso a la información, tanto por el ciudadano que se precia a sí mismo como responsable y partícipe de su sociedad reclamando transparencia como por la empresa (*google genomics*) que argumenta a favor de informar de todo, hasta el código genético de cada cual. Esto da cuenta de la sospecha que generan las instituciones democráticas y de la buena salud que goza la información. Decir que la libertad es un engaño del *mundo digital* —como afirma Han— no funciona como denuncia, pues *se ama la máscara*.

Infocracia, no obstante, es un término atinado, ya que refiere a la información como una forma de dominación y por tanto señala el carácter político de la misma, eliminando de entrada la absurda creencia de que la información (incluso los datos) son neutrales como antaño se decía de los objetos, ya perdidos.

Expresiones como “sociedad de la información”, “mundo digital” o “realidad virtual”, falsean las nociones que adjetivizan; la realidad virtual es un oximorón, el mundo digital es sólo gracias a la pérdida de mundo y la sociedad de la información anula la cualidad social de toda relación.

Marc-Augè señalaba los no-lugares como engendros de la *sobremodernidad*: un no-lugar es un espacio sin identidad, sin relaciones, sin historia. Si antes la modernidad integraba esos sitios históricos para guardar su memoria, ahora no; se nace en un clínica, se muere en un hospital, y la vida pasa en puntos de

tránsito provisionales, como cadenas de hoteles o campamentos de refugiados, en supermercados de gran tamaño y medios de transporte inhumanos, la tierra (sin tierra) prometida a la vida solitaria y provisional. Son espacios de paso sin ninguna significación (Augé 1992). La digitalización conserva estas cualidades de los no-lugares, sustrayendo —¡además!— el espacio. No hay desplazamiento pues no hay espacio que recorrer, no se está en ningún lugar pues lo virtual sólo es a costa del espacio donde uno se encuentra, negado por la pantalla. Por ello, no hay si quiera relaciones sociales; Georg Simmel explica que la distancia física entre las personas es una cualidad social en dos sentidos simultáneos: es una característica de la sociedad y es una característica de la percepción social, ya que la distancia que conservan las relaciones sociales de lejanía o cercanía es al mismo tiempo el grado de conocimiento que se tiene de las personas, general y superficial o singular y profundo (Simmel 1908). La invasión del espacio privado a través de tecnologías de la telecomunicación, como la radio, la televisión o el 5G anulan el trato social dado a través del tacto y todo sentido humano, destruyendo la distancia entre personas... y reduciendo el tamaño del Planeta Tierra a su mínima expresión (Virilio 1997).

La inversión que se da en la *realidad virtual* como la realidad más real ocurre por el proceso paralelo de una creciente fuerza tecnológica y una pauperización de la vida. Se dice *virtual* para seguir creyendo que la realidad es real, aunque su artificio salta a la vista: en nuestro rededor hay más objetos productos de la industria que especies naturales (Baudrillard 1969). Lo hiperreal invierte los valores de lo real y lo ficticio desde el artificio; Disneylandia hace creer que es la tierra de la fantasía, el estacionamiento y todo lo demás, no (Baudrillard 1977). Esto se hace posible a través del despojo y la explotación del capitalismo, en su origen colonial (Marx 1867) y en su última fase global, de “la vida a costa de terceros” (Lessenich 2016).

Crítica de Nietzsche a la digitalización

Conocimiento científico

En la perspectiva nietzschiana, la digitalización parece ser el destino anunciado del pensamiento moderno que el autor describe en *El nacimiento de la tragedia* haciendo ver lo que hoy, en el caso de la realidad virtual, es notable. Aquella arrogancia de creer que el pensar puede no sólo conocer el ser, sino incluso corregirlo, es la sublime ilusión con la que nació la ciencia. Ese optimismo le brinda “la fuerza de la medicina universal” para penetrar en la naturaleza de las cosas y distinguir entre la verdad y la apariencia, el error. Esa fuerza se estimó como el más digno don del ser humano. Pero ahora, la ciencia encuentra sus límites que mira con horror y se enrosca en su propia lógica mordiéndose la cola. El conocimiento científico es la expresión más alta de la tradición de la modernidad pues supone una *suma incalculable de fuerza* que se ha extendido como una red común sobre todo el globo terráqueo aplicado ya no a conocer sino a metas prácticas; es el pesimismo práctico que ahuyenta el placer instintivo de

vivir (Nietzsche 1871: §15) y que se materializa en la tecnología:

La máquina, ella misma producto de la fuerza de pensamiento más alta, pone en marcha en las personas a las que sirven casi exclusivamente las energías más bajas y carentes de pensamiento. Ella desencadena así una gran cantidad general de fuerzas, que en otros casos dormirían, esto es cierto; pero *no* da el impulso a subir más arriba, a hacer mejor, a llegar a ser artistas. Vuelve *activos y uniformes*—pero esto produce a la larga un efecto contrario, un desesperado aburrimiento del alma, que por su causa aprende a tener sed de un ocio rico en cambios (Nietzsche 1879: 436, §220 *Reacción contra la cultura de las máquinas*).

Al esbozar la genealogía de la moral, Nietzsche cuestiona el conocimiento en sí, abriendo la pregunta, *¿y si el conocimiento fuera un narcótico, una manera cómoda e inferior de vivir?* Al volverse lo digital en el valor imperante de la sociedad contemporánea, la respuesta afirmativa a esta pregunta parece evidente, pero los términos nietzscheanos introducen cierta novedad a los problemas que se ven como propios del vasallaje de las tecnologías digitales. Ya se intuye, con la propia formulación de la pregunta, cómo ataca la cuestión; el conocimiento, cosa tan ampliamente venerada, no sólo es objeto de su crítica sino que la encauza a señalar el conocimiento como *veneno*. Quizá el asombroso poder de la tecnología sea una debilidad y el destino de la conciencia humana, que ha llegado a ser lo que es.

¿En qué condiciones se inventó el conocimiento, *nuestros síes y noes*, la fabricación de ideales y juicios de valor? La pregunta es difícil pues nuestros pensamientos, nuestras preguntas y respuestas —expresa Nietzsche— brotan como los frutos en un árbol, y ¿acaso le importa al árbol sus propios frutos? El conocimiento nos distrae, nos aleja de nosotros mismos, ¿cómo iba a ser de otro modo si nuestro tesoro no está en nosotros mismos! Nosotros, los que conocemos, nos desconocemos (1887a).

Ese afuera al que se dirige nuestro conocimiento encuentra su primer logro y materialización en el lenguaje que, como se verá, es de por sí, una máquina.

La técnica del lenguaje técnico

Decir “esto es esto y aquello”, es un derecho de *señores*; el lenguaje es la exteriorización del poder del hombre, que con el sonido imprime su sello apropiándose de lo que nombra (Nietzsche 1887a). Esta es una concepción tecnológica de la palabra; un impulso nervioso provoca emitir un sonido a partir de una imagen, que lejos de ser una causa cierta es arbitraria por antropomorfa; delata la relación de las cosas respecto del hombre, por tanto su verdad es parcial y limitada: desea la verdad de consecuencias agradables y desprecia —o le es indiferente— la verdad perjudicial. “Los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño” (Nietzsche 1873: 25). El efecto principal

del lenguaje es, pues, desarrollar las fuerzas del hombre a través de la mentira, que es el recurso de sobrevivencia de todo ser débil:

En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. *Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños...* (Nietzsche 1873: 23. Énfasis añadido).

Nombrar es ante todo poder y sometimiento. El lenguaje tiene una función legislativa, no descriptiva; ordena la realidad y las relaciones entre los hombres no sólo porque impone una jerarquía entre las cosas y las relaciones sociales (su valorización), sino porque se le obedece. Decir la verdad es mentir borreguilmente, y esta mentira que es ley establece el contraste entre verdad y mentira (Nietzsche 1873). Así se “*fabrican* los ideales”: mintiendo, *umgelogen*, en expresión de Nietzsche, que es dar la vuelta a las cosas al nombrarlas, se manipula así al objeto (Nietzsche 1887a: §14, Primer tratado).

La mentira es fundamental en el origen del lenguaje pues no es su correspondencia con los hechos la que le otorga su valor, sino que son los acuerdos sociales que determinan lo que ha de ser “verdad”. La manipulación de la realidad y el engaño entre los hombres alimentado por su vanidad o propia conveniencia es condición de todo lenguaje. Determinar qué lenguaje es verdadero es una cuestión de fuerza: fuerza del lenguaje para interpretar la realidad; fuerza retórica para convencer (someter) a otros lenguajes; fuerza como poder político logrado por mayorías democráticas (por ello, se ha dicho, las explicaciones sencillas suelen ser más fuertes debido a que son más comprensibles y se difunden amplificándose). Finalmente, pero quizá más importante para Nietzsche, la fuerza fisiológica o energética del individuo que interpreta y logra imponer un lenguaje. No ha de entenderse esto de forma unidireccional en la que el fuerte se impone invariablemente, sino como un proceso de juego de fuerzas en el que participa el propio lenguaje: ya se mencionó, el lenguaje mismo es recurso para un ser débil. Subyugar es reinterpretar (Nietzsche 1887b). Se ha elaborado esto en el ámbito de la antropología a través de la *producción de datos* en el laboratorio científico estableciendo la correlación entre capital financiero y publicaciones, donde intervienen procesos microsociológicos como la conversación informal entre colegas donde se zanján asuntos obviándolos (Latour y Woolgar 1979). Nietzsche explica esto último así: para considerar a un concepto verdadero hay que olvidar que son creaciones humanas, palabras definidas con palabras que el uso solidifica (Nietzsche 1873).

La evolución del lenguaje, entendido de esta forma, podría apuntar hacia una mayor dominación de la realidad siendo él mismo instrumento técnico en su origen. El imperio del lenguaje técnico en la actualidad sería el colofón de la racionalización paulatina del lenguaje que abandona otras formas, como la

poética o simbólica. Simone Weil (1934) señalaba ya esta tendencia al expresar que hay un desequilibrio entre el cuerpo del hombre, su vida espiritual y las cosas que en su tiempo constituían la vida humana debido a que la cantidad se transforma en cualidad, dominando la abstracción de la medida sobre lo concreto; la organización social no está dada a la medida del hombre ya que reina la ciencia y el maquinismo, que mina sus bases materiales.

Así pues, lejos de ser una herramienta rudimentaria, la palabra no expresa sólo la subjetividad del hombre, sino que *acrecienta sus fuerzas* al tiempo que crea su *voluntad libre* y, por tanto, paradójicamente, lo ata. Es la “palabra empeñada” que reduce la vida del hombre a la *esfera* social, a la vida consciente.

La conciencia

La conciencia es el último órgano de la evolución del animal “hombre”, por tanto el más pobre y dado al error. Antes, guiaba su vida por instintos infalibles, ahora la conciencia lo encierra en la regularidad de lo social y su paz, que le obliga a avergonzarse de sus instintos y a descargarlos contra sí formando su propia interiorización. De inicio —explica Nietzsche el proceso del surgimiento de la conciencia—, fue preciso que el hombre fuera capaz de hacer promesas; implicó hacerse de memoria, recordar lo dicho proyectado al futuro. La memoria fue y es un caso raro en el hombre, requiere de dolor para fijarse. El olvido era y es lo habitual, es una capacidad activa que mantiene la jovialidad, la tranquilidad anímica y el presente. La memoria es la *indigestión de la palabra empeñada*, el no querer liberarse de la impresión una vez grabada, el querer seguir queriendo lo que se quiso, una *memoria de voluntad*, “yo quiero”, “yo haré”. Para esto fue necesario anticipar lo lejano, distinguir medios y fines, pensar causalmente, y que el hombre, volviéndose regular y calculable —volviéndose así él mismo hombre— pudiese hacer promesas, pudiese él mismo hacerse necesario. Ya responsable, el individuo soberano, dueño de sí, ***es un logro lleno de tiranía y estupidez***: su voluntad ha de ser al mismo tiempo libre y duradera (Nietzsche 1887a).

Lewis Mumford coincide en señalar que antes de que inventara herramientas para el control de la naturaleza, el hombre tuvo que dominar y diseñar su vida interior, siendo antes que todo un *fabricante de espíritu* (Mumford 1976).¹ En palabras nietzscheanas, la vida consciente fue una gran y profunda transformación del hombre, que supuso *un desgarramiento violento de la naturaleza*. Esta violencia ocurre igualmente dentro de cada hombre, de forma secreta, pequeña y minuciosa, es una violencia contra uno mismo, un auténtico desprecio cruel que voluntariamente dice *no* a sí mismo. Se trata de una la voluntad de maltratarse pero *que causa placer* ya que instaura al mismo tiempo lo ideal: el bien, la verdad, Dios. . . en suma, la negación de la vida en pos de los valores morales prometidos. ¿Cuánta realidad tuvo que verse ignorada, cuánta mentira sacralizada? (Nietzsche 1887a). La negación de la naturaleza del hombre, de su realidad como ser débil,

¹Valga esta referencia, pero es cierto que Nietzsche no hace la historia del origen del hombre, su conciencia o moral. La entrada “En algún apartado rincón del universo. . .” lo advierte explícitamente.

se realizó a la par de la fabricación de ideales. En *Humano, demasiado humano I* expresa cómo la máquina se tornó un ideal: “¿qué fin tienen las máquinas, si todos los individuos (es decir, la humanidad) sólo sirven para mantenerlas? Máquinas que se tienen a sí mismas como fines—¿es ésta la *humana commedia*?” (Nietzsche 1878: §585).

En efecto, lo virtual —en su primera acepción de diccionario— *es la virtud para producir un efecto sin producirlo en el presente*, que está en relación a la potencia o a la fuerza sin realizarse, y por ello en oposición a lo real. En la digitalización, no obstante, se realiza sin gozar de la fuerza; es real hasta los límites de la pantalla o cualquier medio de reproducción digital: la pantalla que incapacita la mirada (Virilio), los audífonos que estimulan los oídos tapándolos. Artimaña de artefacto tecnológico, pero que es la misma que la vieja oposición de pensamiento y acción; creemos que somos libres de pensamiento pero esto se debe —acota Nietzsche— a que es posible pensar más cosas que realizarlas, el pensamiento es *veloz y superficial*.

Los instrumentos de la cultura —incluyendo el lenguaje que posibilita la vida regular y medible de la conciencia hasta la tecnología digital, basada ella misma en la versión más reducida del lenguaje— que buscan hacer del animal “hombre” uno manso y civilizado encuentran su forma más profunda en el castigo. Su crueldad produce bienestar por el mero gozo de ejercer la violencia, no tiene otra utilidad que esa. Si domestica no es ese necesariamente su fin, antes ocurre que mejora al que lo aplica, reafirmando su propia moral y dominación justificadamente (Nietzsche 1882: §219, Libro 3°). El castigo se da dentro de la relación entre deudor y acreedor estableciendo equivalencias entre daño hecho por el deudor y dolor que el acreedor tiene derecho a infligir. Pero la justicia revestida de equivalencia científica es un puñado de afectos: regodeo de hacer violencia con la autorización a la crueldad, vergüenza de sí, afán de domino, en suma: bienestar en el sufrimiento. La sociedad le ha de recordar al infractor las ventajas de vivir en sociedad y con ello le da sentido a su dolor; ventajas que pueden venir desde los ancestros y que las tradiciones propias tributan agradecimiento, formando costumbres y leyes, cuyo poder acrecentado cobra forma de Dios, el gran acreedor: la conciencia es la enfermedad del hombre que sufre de ser hombre y esta paradoja se ha resuelto con la invención del espectador divino. Se tiene una deuda impagable que se cobra contra el deudor en un castigo eterno y así niega la propia naturaleza del hombre. El espectáculo, no sólo estaba ya presente en la antigüedad, sino que la humanidad se entendía a través del mismo; la tragedia humana representada para los dioses a quienes se exponía el sufrimiento. No pesa tanto el dolor en sí, como la falta de una explicación. El cristianismo logró introducir una *maquinaria* de salvación para anular lo absurdo del sufrimiento (Nietzsche 1887a: §7, 2° Tratado).

El espectáculo no ha hecho sino incrementarse a través de la omnipresencia de las pantallas, sólo que si bien Dios era el espectador divino del dolor humano, ahora el hombre es espectador de su propio espectáculo *agotado* en su mera representación (el carácter tautológico del espectáculo lo señaló Debord (1967:

§13)); es decir, ante la pantalla, el hombre se encuentra debilitado al punto de no hacer con tal de no sufrir. Es la serenidad del esclavo: “no sabe hacerse responsable de nada serio, ni esperar a nada grande ni tener nada de lo pasado o de lo futuro en más alta estima que lo presente” (Nietzsche 1871). Este es el nihilismo, el deseo de la nada, del deber por un ideal, que ya es *lo digital*, una promesa siempre futura, virtual. Se trata de un sublime autoengaño que interpreta su debilidad como libertad de decidir mentir colectivamente ante la pantalla, dominando en verdad una voluntad de poder no satisfecha, *una voluntad contra la naturaleza* (ideal ascético) a la que le gustaría enseñorarse de la vida misma, de sus condiciones básicas, pero no logra sino negarla.

Ascetismo digital: la pureza de la pantalla

La Tierra es un astro ascético de criaturas insatisfechas consigo mismas —expresa Nietzsche; su disgusto es tan profundo que hacerse daño a través del castigo es su más grande placer. Esta voluntad de poder que le lleva a querer dominar sobre de la vida es paradójica: goza de sí misma sufriendo y se va sintiendo más segura y triunfante a medida que disminuye su presupuesto, la capacidad fisiológica de vivir. Es una voluntad de “contranaturaleza”, de reducir la corporalidad a ilusión, renunciar a creer en su yo, negarse a sí mismo y su “realidad”, ¡qué triunfo! Este ideal ascético es la vida contra la vida, un malentendido aparente pues nace de un instinto de protección contra una vida que está degenerando. “Su voluntad de nada, nihilismo” (Nietzsche 1887a).

¡Ojalá fuera yo otro cualquiera!, así solloza esa mirada: pero no hay ninguna esperanza. Soy el que soy: ¿cómo podría escaparme de mí mismo? Y, sin embargo, —*jestoy hartito de mí...*! (Nietzsche 1887b)

El remedio a este resentimiento es la anestesia de su dolor por medio de un afecto más intenso, la venganza encontrando un culpable del propio sufrimiento. El sacerdote ascético (líder espiritual, filósofo, científico, la máquina... o cualquier personificación de algún ideal) dice: tú mismo eres el culpable. Qué ingenioso consuelo, puesto que uno mismo puede combatir ese displacer con medios que reduzcan la sensación de vitalidad; hay que evitar todo lo que de lugar a afectos o que produzca sangre, no amar, no odiar. Entrar así en un *letargo* (Nietzsche 1887a). Esto es posible gracias a una gran cantidad de energía humana (¿trabajo acumulado en expresión marxista?): “La actividad maquinal” es la forma más habitual para esa hipnosis, para mitigar el sufrimiento, se le llama tramposamente la bendición del trabajo, que —habiendo superado la ética del trabajo— cobra forma actualmente en el consumo digital, que es la versión más acabada del rendimiento laboral, en el que el tiempo se colma con la “regularidad más absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva”, se cultiva la impersonalidad, para olvidarse de sí mismo, lograr una organización gregaria y una, subsecuente, *pequeña alegría* (Nietzsche 1887a).

El turista que viaja a un lugar para hacer la misma foto que ya ha visto por ejemplo en una guía de viajes no está buscando un encuentro

con el mundo, sino que, junto con millones de otros turistas, está trabajando en la simulación del mundo (Burckhardt y Höfer 2015).

La ciencia moderna es continuación del ideal ascético fraguado por los sacerdotes; el conocimiento biomédico sobre el cuerpo es igualmente su negación, por su pretensión universal fuera de todo lugar y tiempo, es objetivo, pero no encarnado (Le Breton 1992). Encontrar explicaciones es la negación de este mundo. La ciencia descansa en el empobrecimiento de la vida (Nietzsche 1887a), su tecnología, es un sustituto.

En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche define la modernidad como una contradicción fisiológica en la que su “progreso positivo” implica un debilitamiento del humano. La negación del cuerpo, aportación del cristianismo, es lo peor que le ha pasado a la humanidad, pues aunque estamos muy por encima de los seres humanos del Renacimiento —explica—, nuestros nervios, nuestros músculos no soportarían aquellas condiciones de vida, *nosotros, los seres humanos modernos, individuos muy delicados*. La modernidad avanza en la decadencia y no se puede detener, se vive para hoy, y se vive muy rápido. A esta irresponsabilidad se le llama libertad (Nietzsche 1888).

El proceso de moralización avanza hacia la espiritualización de la violencia y no se basta con domesticar lo salvaje, sino que sigue señalando violencias dentro de la moralización y es más pretenciosa en su objetivo; la tensión entre libertad e igualdad, como fuerzas vitales —según Simmel—, no es más que un avance perpetuo hacia la igualación: “mi concepto de libertad. . . las instituciones liberales dejan de serlo una vez se les consigue. Luego, son niveladoras” (Nietzsche 1888: §38). Así, la distinción entre verdadero y falso, en el mundo digital, parece sostenerse con esta moral informativa o académica (con la ciencia por detrás) que quiere seguir erigiendo criterios de validez en un entorno falso.

Lo digital, que se presenta como versión no sólo perfecta sino superior de la realidad —uso de filtros para resaltar colores y figuras de caras y paisajes por igual—, cumple con ideales ascéticos.

En qué medida humilla la máquina.— La máquina es impersonal, le quita al trozo de trabajo su fiereza, su *calidad* y *defectuosidad* individual, lo que queda adherido a cualquier trabajo que no está hecho a máquina,— por tanto, su pedacito de humanidad (Nietzsche 1879: §288).

El ascetismo como pureza —explica Nietzsche (1887a)—, expresado en la vida de los antiguos sacerdotes, se mostraba como simple distinción respecto del resto por la abstención de ciertos alimentos, cierta vida sexual, etcétera. Pero que ya de inicio se muestra enfermiza, por su inacción y astucia, que a la vez la hace interesante y malvada. Su impotencia lo requiere así. Han de odiar, y con este resentimiento elaboran la transvalorización de nuestro tiempo: lo digital es lo verdadero. Los miserables —espectadores que navegan la red— *entregados* a esta vida, son los buenos, como antes lo eran los entregados al trabajo diligente. Son, de hecho, los más creativos; se habló con entusiasmo de la ética hacker en los

primeros años de Internet (Castells, Himanen). Su venganza es imaginaria —en la virtualidad todo se puede a condición de que nada se pueda en la realidad—. Se basa en decir no a un exterior, un otro. Como reacción no alcanza a ser acción, pues es un *no* pasivo. Su felicidad es narcótica, anestésica. Ama el escondrijo, lo oculto es su mundo, pues se muestra sólo en su apariencia. Es, en suma, una raza inteligente. Todo esto es propio del resentimiento de la moral esclava, identificada con el poder de las tecnologías digitales: es el que navega en su celular cruzando la ciudad inexistente o el bienpensante que advierte de *fakenews* en sus redes sociales; son, en el fondo, la misma persona. Mientras que lo digital es la moral noble que nada sabe de conocimiento, no conoce lo real ni lo falsea, no necesita de la mentira. Su felicidad, su ser, es la acción. El nihilismo de la digitalización mira con desprecio la distinción entre verdad y mentira pues se erige por encima de ésta, tal como la bestia que coloniza imponiendo un orden sin contratos, sin motivo ni razón, como cualquier Estado, horda terrible de animales rubios de rapiña (Nietzsche 1887a); si bien la digitalización es producto de esta diferencia absoluta en su reducción binaria elemental libre de contradicción (1 ó 0), se ha construido un mundo que la ha superado profundizando en la mentira, ella igualmente libre de contradicción, unidimensional por ser la única interpretación posible. La realidad virtual es —paradójicamente— la materialización del origen y la condición de la conciencia humana, que ocurrió como un desgarró de la naturaleza y se sostiene sólo en tanto voluntad de dominio sobre ella. Sin culpa.

Bibliografía

- Augé, Marc. 1992. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, Jean. 1969. *El sistema de los objetos*. México, D.F.-Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1977. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Burckhardt, Martin, y Dirk Höfer. 2015. *Todo y nada. Un pandemonio de la destrucción digital del mundo*. Barcelona: Herder.
- Dasgupta, Subrata. 2016. *Computer science*. Oxford University Press.
- Debord, Guy. 1967. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Fernández-Christlieb, Pablo. 2004. *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Han, Byung-Chul. 2021. *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Madrid: Taurus.
- Latour, Bruno, y Steve Woolgar. 1979. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Le Breton, David. 1992. *La sociología del cuerpo*. Madrid: Siruela. 2018.
- Lessenich, Stephan. 2016. *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Lessig, Lawrence. 2004. *Cultura libre. Cómo los grandes medios usan la tecnología y las leyes para encerrar la cultura y controlar la creatividad*. Santiago: LOM.
- Marx, Karl. 1867. *El capital. Crítica de la economía política*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Mumford, Lewis. 1976. *El mito en la máquina. Técnica y evolución humana*.

- Logroño: Pepitas de calabaza.
- Nietzsche, Friedrich. 1871. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- . 1873. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- . 1878. «Humano, demasiado humano. Vol. I». En *Obras completas III*. Madrid: Tecnos.
- . 1879. «Humano, demasiado humano. Vol. II». En *Obras completas III*. Madrid: Tecnos.
- . 1882. «La gaya ciencia». En *Obras completas III*. Madrid: Tecnos.
- . 1886. «Más allá del bien y del mal». En *Obras completas IV*. Madrid: Tecnos.
- . 1887a. «De la genealogía de la moral». En *Obras completas IV*. Madrid: Tecnos.
- . 1887b. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- . 1888. «Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo». En *Obras completas IV*. Madrid: Tecnos.
- Nisan, Noam, y Shimon Schocken. 2008. *The Elements of Computing Systems: Building a Modern Computer from First Principles*. The MIT Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1762. *Del contrato social*. Madrid: Alianza. 2005.
- Ruspoli, Tao. 2010. «Being in the world». Kino international.
- Simmel, Georg. 1908. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Traducido por José Pérez-Bances. México: FCE. 2014.
- Virilio, Paul. 1997. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- Weil, Simone. 1934. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Barcelona: Trotta.